محكم

نقد الفلسفة الإسلامية المعاصرة:
الهشاشة النظرية والتفكير خارج التاريخ

محمد عثمان الخشت
باحث مصري



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

إن وضع خريطة معرفية نقدية للفلسفة الإسلامية المعاصرة محفوف بالمخاطر، فثمة اختلاف حول تحديد مفهوم الفلسفة، رغم مرور أكثر من ألفي سنة على نشوئها، وتزداد الأمور إشكالاً في الحالة العربية والإسلامية المعاصرة، فهل هو مجرد فكر، أم أنه يرقى إلى درجة الفلسفة؟ وكأن الفكر درجة أدنى من الفلسفة، والفلسفة شيء آخر غير الفكر، وهل الإبداع الفلسفي يقتصر فقط على تقديم مذاهب فلسفية متكاملة بالمعنى الغربي؟ أم أن الفلسفة تشمل كل رؤية فكرية مؤسسة نظريًا، حتى لو كان صاحبها من خارج المهنة الفلسفية؟ وهل لا بد من إجابات محددة على أسئلة الأنطولوجية والإبستمولوجية والأكسيولوجية؟ أم أن الإجابة المعمقة على مشاكل وتحديات العصر تؤهل صاحبها للدخول إلى جنة الوصف الفلسفي؟ مثل الإجابة على الاستعمار، والتبعية، والتخلف، والاستبداد، والعلاقة مع الآخر، خاصة الغرب، والموقف من الأقليات، والعلاقة بين الدين والدولة، والوحدة سواء أكانت قومية أم إسلامية، وشكل الحكومة، والعلاقة بين العلم والدين، والموقف من التراث. وأخيرًا هل الفكر أو الفلسفة اللذان تم إنتاجهما في هذه البقعة من العالم عربية أم إسلامية؟

هذه إشكاليات بعضها أصيل وبعضها زائف، بالرغم من أنه مسيطر على بعض المشتغلين بالفلسفة، وحتى لا نبتعد عن موضوعنا بتأصيل نظري مطول للإجابة على تلك الإشكاليات كعادة بعض من يهيمون في الآفاق التأصيلية حتى يضيع منهم الموضوع الأصلي، فسوف نكتفي بمجرد إجابة إجرائية تساعدنا على عملية التمييز، ومن ثم وضع ملامح عامة لخريطة معرفية نقدية للفلسفة الإسلامية المعاصرة. ونقصد بـ "الفلسفة الإسلامية المعاصرة" كل المحاولات الفكرية، سواء أكانت أصيلة أم زائفة، التي جاءت إجاباتٍ على تحديات العصر ابتداءً من القرن التاسع عشر؛ أي من اللحظة التي تم الاصطلاح على وصفها بـ"صدمة الحداثة". ومن ثم فلن نكتفي بالحقل الفلسفي الأكاديمي، ولا بالمشتغلين بالفلسفة حرفةً، بل سيتسع المجال ليشمل كل المحاولات التي بدأ أصحابها من حقول معرفية أخرى، لكنهم في النهاية استطاعوا تقديم "رؤية" لطبيعة الموقف الذي ينبغي اتخاذه تجاه تحديات العصر ومشاكل الأمة، سواء على المستوى الإبستمولوجي أم على المستوى السياسي الاقتصادي الاجتماعي.

ولكن تبين بعد هذه الخطوة الإجرائية أن ثمة إشكاليات أخرى تقف أمام كل الذين حاولوا القيام بمثل هذه المهمة المعرفية، فهل نقوم بها عبر تصنيف للتيارات الفكرية؟ أم عبر الأجيال أو المدارس البحثية؟ أم نتخذ المذاهب الغربية مقياسًا للتصنيف؟ أم نكتفي بأصحاب المشاريع الفكرية؟

ولأن هذا الموضوع يحتمل النظر من أكثر من زاوية للنظر، فسوف نطل عليه عبر تصنيف للتيارات الفكرية الرئيسة: التيار الإصلاحي، والتيار العلماني، والتيار الليبرالي. وربما يقترح آخرون تقسيمًا آخر، وربما تنشأ مشاكل التقاطع والتداخل بين التيارات عند بعض المفكرين، وربما يجادل نفر في طبيعة انتماء

بعض الشخصيات، خاصة تلك التي تند على كل تصنيف، لكن حل ذلك إجرائي أيضًا، إذ سنأخذ بالطابع الأعم، أو بالسمة الأغلب على غيرها من السمات.

وإذا كان التصنيف إلى تيارات، إصلاحية وعلمانية وليبرالية، لا يصلح مع بعض أصحاب الإسهام الفلسفي الأكاديمي، فسوف تفرض زاوية أخرى للنظر نفسها على الدراسة، وهي استعراض أجيال الدرس الفلسفي، ثم أنصار المذاهب الغربية. وسوف نجد من بين كل هؤلاء من استطاع الوصول إلى رؤية فلسفية متكاملة أو شبه متكاملة، أو من استطاع تكوين مشروع فكري، حسب الاصطلاح الجاري على الساحة، ومن ثم سوف تكون المحطة التالية هي الوقوف عند أصحاب الرؤى الفلسفية والمشاريع الفكرية. ونظرًا لاتساع الفترة الزمنية، أكثر من قرنين، وتعدد زوايا النظر، مع ضيق المساحة المتاحة لمقالة بحثية، فقد سعينا إلى الوصول إلى تصور كلي إجمالي، يتطلع إلى تشخيص الحالة الراهنة ونقدها، ويأمل في تجاوزها، اعتمادًا على منهج التحليل النقدي، واستحضارًا للوعي بمنطق تاريخ الأفكار، ومحاولة للخروج من أزمة الواقع المعيش.

* نشوء الفلسفة الإسلامية المعاصرة:

دخلت الفلسفة العربية في مرحلة كمون لقرون أربعة بعد ابن خلدون (1332-1406)، وليس بصحيح أن تلك الفترة بدأت بعد هجوم الغزالي (1058-1111) على الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة"؛ لأن الفلسفة الإسلامية استمرت بعد هذا الهجوم، ووصلت ذروتها مع ابن رشد وابن خلدون، خاصة أن هجوم الغزالي كان على الفلسفة الإلهية فقط كما تجلت عند اليونان ومن تابعهم من المسلمين مثل الفارابي (870-950) وابن سينا (980-1037) وغيرهما، ولم يكن هجومًا على المنطق ولا الطبيعيات ولا الفلك، كما أن هجومه كان مركزًا على مواقف الفلاسفة المشار إليهم، ولم يكن هجومًا على الفلسفة ذاتها باعتبارها عملاً فكريًا.

وظلت الفلسفة الإسلامية خافتة حتى مطلع القرن التاسع عشر، لكنها أخذت في الظهور مع صدمة الحداثة بعد مجيء حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1798. وكانت مصر هي منشأ عودة الفلسفة الإسلامية لأسباب متعددة، لعل من أهمها أنها كانت أولى البلاد الإسلامية التي تمتعت بالاستقلال السياسي عن الدولة العثمانية. وكانت بداية الصحوة مع حسن العطار (1776-1835) شيخ الأزهر، ثم مع تلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوي (1801-1863) الذي ذهب إلى فرنسا ضمن بعثة دراسية مصرية (1826-1831)، ثم مع علي مبارك (1823- 1893)، وجمال الدين الأفغاني (1837-1897)، أثناء أقامته بمصر في الفترة ما بين (1871-1879)، وتلميذه الشيخ محمد عبده (1849-1905).

ولم تصبح هموم الفلسفة الإسلامية المعاصرة هي هموم الماضي، من مثل: قدم العالم، وحرية الإرادة، وكلام الله، والذات والصفات، بل صارت همومًا جديدة فرضتها صدمة الحداثة، كالنهضة، والعلاقة بين الدين والدولة، والوحدة سواء أكانت قومية أم إسلامية، وشكل الحكومة، والعلم والدين، والعلاقة مع الغرب...إلخ. ويكشف صعود الأصوليات المنغلقة، إلى الآن، عن فشل ذريع للفكر العربي المعاصر عن تقديم إجابات ناجحة على كل تلك الهموم.

ويمكن القول إن مجموعة من الاهتزازات أحاطت العصر الحديث في العالم الإسلامي، فقد كان هذا العصر عصر اهتزاز كل الثوابت والمبادئ والقواعد التي حكمت الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية العربية الإسلامية لفترة طويلة سابقة، تحت تأثير الاختراق الغربي الاستعماري، والانقسام الحاد في جسم الأمة، والتداعي السياسي، وانشطار النخبة الثقافية إلى نخبة حديثة إصلاحية ونخبة علمانية ونخبة ليبرالية، والصراع الطائفي والمذهبي، والتوتر الحاد بين القديم والجديد، والعلم والدين، والرابطة القومية العربية والرابطة الإسلامية، إلى آخر تلك الثنائيات المتناحرة التي حكمت القرن التاسع عشر ولا تزال تحكمنا.

خرج الأفغاني والحال على هذا النحو، في القرن التاسع عشر مفكرًا مجددًا أصيلاً في تاريخ الإسلام الحديث، وبشير روح التحرر الجديدة التي عملت على تقديم إجابات نظرية وعملية على تحديات العصر الضخمة، وكانت أكبر إجابة قدمها الأفغاني هي "الوحدة الإسلامية" في مواجهة الاستعمار، تلك الوحدة التي تعد بمثابة تركيبة توليفية بين المتناقضات. ويمكن القول إن إجاباته الأخرى على سائر انشقاقات وثنائيات العصر، من مثل: تقدم وتخلف، وعلم ودين، وقديم وجديد، وعروبة وإسلام...الخ، قد حكمتها ذات الآلية التركيبية التوليفية بين المتناقضات التي تسعى إلى تجاوز التناقض إلى مركب جدلي لا تتعرف فيه الأجزاء على ذاتها إلا من خلال الكل. ويهدف هذا كله إلى مواجهة التحدي الاستعماري، وقطع الطريق على الاستشراق الغربي حتى لا يكرس تلك التناقضات لخدمة أيديولوجيته التفتيتية. لقد سعى الأفغاني إلى "شيئين اثنين: أولهما صهر جميع المتناقضات، وثانيهما تمكين تلك المتناقضات من فرص تاريخية لاختبار مدى تعارضها ومدى إمكانية تعايشها دون صدام، وفتح الطريق أمام تطورها السلمي، إنها بحق سياسة تتسع للحوار والاعتراف المتبادل، وتنبذ الإنكار والاستبداد وواحدية الوجود والرأي.[1]

وعليه، فإن مشروع الأفغاني التركيبي يعد ردًّا على ثنائيات العصر وتناقضاته، يتحدد في أحد محاوره بانشغاله بحل ثنائية "التقدم والتخلف" و"العلم والدين" لصد التهم الموجهة للإسلام، وقد أدرك الأفغاني في حينه

1- عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، دار المنتخب العربي، 1992، ص ص 78 - 79

أن الخطاب المعرفي المصاحب للغلبة السياسية الغربية لا بد من أن يقود إلى هيمنة حضارية للغرب على العرب والمسلمين ما لم تواجه باحتواء معرفي وتصدٍ عقلاني لأطروحات الخطاب الاستشراقي.

ويخشى الأفغاني الاختراق الاستشراقي بمقدار ما يخشى الاحتلال السياسي، ومع أن الأفغاني، والطهطاوي من قبله، خص الملامح الأولية البادية للاستشراق بالمجابهة والتعديل والتصويب، فإنه لم يقع في نوع من التشكيك المفرط إزاءه.[2] وإذا كان بعض المستشرقين من فلاسفة الغرب، مثل رينان، قد نقدوا الدين الإسلامي وأدانوه اعتمادًا على ما وصل إليه حال المسلمين، فقد حتّم هذا على المفكرين المسلمين، مثل الأفغاني، الفصل بين الإسلام والمسلمين.[3] وفعل هذا من بعده محمد عبده في ردوده المفصلة على هانوتو، ورشيد رضا في مناقشته لكرومر. وبينما تعترف الردود ضمنًا بأهمية العلوم والمعارف للتمدن، وبضرورة الحرية سبيلاً في الحياة، فإنها تميل أولاً إلى تبيان عدالة الأصول الإسلامية وصلاحها بمعزل عما آل إليه واقع الأمور في حياة المجتمع العربي الإسلامي.

وإذ تتمحور مناقشات نهاية القرن حول التبرير العمراني والتمديني للاحتلال عند ساسة الغرب، كان لا بد من أن تصبح منطلقات التبرير قائمة على المقارنة، والطعن في الآخر مجسدًا في ثقافته العربية الإسلامية، ولاسيما أن القرن التاسع عشر شهد ظهور النزعات العنصرية الآرية التي رافقتها التفسيرات الخاصة بالبقاء للأصلح وصراع البقاء والنشوء والارتقاء. ولذا فقد تحتم على المصلحين ألا يقفوا عند التصويب فقط، بل مجادلة الخصوم من منطلقاتهم، واستخدام آلياتهم المنهجية نفسها. ومع ذلك، فقد كان من بين المصلحين من لم ير المستشرقين خصومًا، فهذا هو عبد الرحمن الكواكبى (1854 - 1902)، برغم شدة نزوعه القومي، يعدهم دعاة حق يحدوهم حب المعرفة العربية الإسلامية إلى الرحلة والدرس، مستحضرًا حالة بلنت Blunt ومن شاكله من المستشرقين[4]، وغافلاً عن الاستشراق السياسي المرتبط بالاستعمار.

ولم تكن جهود الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم من رجال الإصلاح معنيةً بالرد على المستشرقين إلا بمقدار ارتباط الأمر بالإسلام أو السياسة، وفصلوا ضمنًا بين الاستشراق السياسي والاستشراق الفلسفي العلمي. ولذا تراهم يميزون بين رينان ومسيو كيمون ومَنْ يأخذ عنهم من رجال السياسة مثل هانوتو

2- محسن جاسم الموسوى، **الاستشراق في الفكر العربي**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993، ص 53

3- انظر: تحليل موسع للحوار بين رينان والأفغاني حول علاقة الإسلام بالعلم في: محمد عثمان الخشت، **الإسلام والوضعية والاستشراق**، القاهرة، نهضة مصر، 2007

4- عبد الرحمن الكواكبى، **الأعمال الكاملة**، تح: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية، 1975، ص ص 308 - 311

وكرومر وبلفور، وبين الفلاسفة المناهضين للفكر الاستعماري مثل غوستاف لوبون وهربرت سبنسر وماكس مولر.

واستمر التيار الإصلاحي بعد رشيد رضا مع أسماء عديدة، وتفرع إلى اتجاهات شتى تصل إلى حد التناقض، بين أصولية جذرية منغلقة، وإسلامية وسطية، وإسلامية منفتحة، بصرف النظر عن أي تقويم لها في هذا السياق وبصرف النظر أيضًا عن التباينات الموجودة بينها. ورغم دفاع التيار الإصلاحي الكبير عن الإسلام، فإنه لم يرفض، على الإطلاق، الاستفادة من الحداثة بدرجات متفاوتة بين كل مفكر وآخر، وفي أدنى درجة لقبول الحداثة كان قبول الحداثة التقنية. أما الحداثة الفكرية، فكانت دومًا هي المعضلة.

ولا يكاد يوجد تماسك نظري فلسفي عند أغلب الكُتَّاب من الطبقة الأولى الممثلة لهذا التيار، وقد وقع التيار الإصلاحي عند طبقات الكتّاب من درجة أدنى في نوع من الإنشائية والبلاغة التعبيرية، واتخذ مواقع الدفاع والرد على الهجوم. وينخرط في لغة هجائية حين يغير مواقعه، ومن ثم اتسم بنوع من الهشاشة النظرية، وهي سمة لا تغيب عن خطاب أغلب الكتّاب من التيارات الأخرى الليبرالية والعلمانية، إذ افتقد إلى التأصيل الإبستمولوجي خاصة والفلسفي عامة، بل افتقد في كثير من الأحيان إلى التأصيل النظري الشرعي.

وفي مقابل التيار الإصلاحي، يقف التيار العلماني Secularization موقفًا نقيضًا، إذ انتقلت العلمانية إلى الشرق في بداية القرن التاسع عشر، وانتقلت بشكل أساسي إلى مصر وتركيا وإيران ولبنان وسوريا ثم تونس، ولحقتها العراق في نهاية القرن التاسع عشر. أما بقية الدول العربية، فقد انتقلت إليها في القرن العشرين؛ ففي مصر دخلت العلمانية مع حملة نابليون بونابرت، وقد أشار إليها الجبرتي في تاريخه، في الجزء المخصص للحملة الفرنسية على مصر وأحداثها، بعبارات تدور حول معنى العلمانية، وإن لم تذكر اللفظة صراحة. أما أول من استخدم مصطلح العلمانية، فهو إلياس بقطر في معجم عربي فرنسي من تأليفه سنة 1827م. وأدخل الخديوي إسماعيل القانون الفرنسي سنة 1883م، وكان مفتونًا بالغرب، وأمله أن يجعل من مصر قطعة من أوروبا. وكانت القوانين في مناطق الهند المسلمة حتى سنة 1791م وفق الشريعة الإسلامية، ثم بدأ التدرج من هذا التاريخ لإلغاء الشريعة بتدبير الإنجليز، وانتهت تمامًا في أواسط القرن التاسع عشر. وتم إلغاء الشريعة الإسلامية في الجزائر عقب الاحتلال الفرنسي سنة 1830م. وفي تونس أدخل القانون الفرنسي فيها سنة 1906م. أما المغرب فأدخل القانون الفرنسي فيها سنة 1913م. وتمكنت العلمانية في تركيا عقب إلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة، ثم أخذت في الانتشار بدرجات متفاوتة في معظم حكومات العالم الإسلامي.(5)

5- انظر الإصدار الثاني من موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة.

ولعل من أهم الأعلام في التيار العلماني: شبلي شميّل، وبطرس البستاني، وأديب إسحاق، ويعقوب صنوع، وخليل سعادة، وأنطون سعادة، وأحمد فارس الشدياق، وفرح أنطون، وشبلي شميل، وإسماعيل مظهر، وقسطنطين زريق، وجبران خليل جبران، وعبد العزيز فهمي، وعلي عبد الرازق، وميشيل عفلق، وسوكارنو، وسوهارتو، ومصطفي كمال أتاتورك، وجمال عبد الناصر، ومراد وهبه، وعبد الله العروي، وناصيف نصار، وجورج طرابيشي، وغيرهم. ومن الملاحظ أن العلمانية قد تلتقي مع الاشتراكية والقومية، مثل: جمال عبد الناصر، وميشيل عفلق. وقد تلتقي مع الليبرالية مثلما هو الحال مع طه حسين، وقد تلتقي مع الإسلام وفق فهم خاص مثل حالة علي عبد الرازق، وقد تلتقي مع القومية مثل حالة بطرس البستاني[6] وغيره. وقد تكون العلمانية قرينة الإلحاد، مثل إسماعيل أدهم مؤلف كتاب "لماذا أنا ملحد؟" الذي صدر سنة 1926 بمصر، ومثل قابيل آدم في كتابه "مصطفي كمال أتاتورك"، إذ اتجه اتجاهًا إلحاديًا معاديًا للدين ومناصرًا للعلمانية الجذرية. ومثل كامل كيلاني الذي ألحد ثم آمن بعدما تبين له تهافت الإلحاد، وكذلك إسماعيل مظهر الذي أصدر في سنة 1928م مجلة "العصور" في مصر، وقد ألحد ثم آمن، وكانت المجلة قبل إيمانه تدعو للإلحاد والطعن في الدين ومهاجمة العرب والعروبة، معيدًا تاريخ الشعوبية، ومتهمًا العقلية العربية بالجمود والانحطاط.[7] وقد تراجع بعض العلمانيين في العالم العربي عن مواقفهم العلمانية سواء بشكل شامل أم جزئي، مثل علي عبد الرزاق.

وللعلمانية صورتان أساسيتان في الفكر العربي الحديث؛ أولاهما العَلْمانية في صورتها الجذرية الصارمة هي التفكير في الكون والسياسة والاجتماع والاقتصاد حسب العقل الإنساني وحده دون استخدام اللاهوت أو ما هو ديني، وبالتالي فهي مادية تنفي الدين تمامًا. أو بعبارة فلسفية هي "التفكير في النسبي بما هو نسبى لا بما هو مطلق"، ووصلت هذه الصورة ذروتها النظرية مع مراد وهبة.[8] كما كانت قد وصلت ذروتها التطبيقية مع مصطفي كمال أتاتورك (1881 - 1938) الذي اشترك في حركة جمعية الاتحاد والترقي التي أجبرت السلطان عبد الحميد علي إصدار الدستور عام 1908. وشارك في الانقلاب ضد السلطان العثماني، وأعلن في أنقرة قيام الجمهورية التركية العلمانية على النمط الأوروبي الحديث. وألغى الخلافة العثمانية في 3 مارس 1924م، وألغى تطبيق الشريعة الإسلامية وجعل نظامي الحكومة والتعليم علمانيًا، وأعلن أن تركيا دولة علمانية.

والعلمانية في صورتها السياسية الاقتصادية المحدودة هي "فصل الدين عن الدولة "، فلا يجوز فيها التفكير في الأمور السياسية المتغيرة والمؤقتة والنسبية وفق مبادئ دينية مطلقة، وتترك للدين مجال القيم

6- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (1798 -1939م)**، تر: كريم عزقول، مراجعة أديب القنطار، بيروت، دار نوفل، 1997، ص 280

7- إسماعيل مظهر، "أسلوب الفكر العلمي نشوء وتطوره في مصر خلال نصف قرن"، في: **المقتطف**. القاهرة، م 68، جـ2، 1فبراير 1926، ص 142. وكرم الحلو، "محنة العلمانية العربية"، في: **السفير اللبنانية**، 24-04-2006

8- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة، دار قباء، 1999، ص ص 467-468

وممارسة الشعائر، على أن تكون بين الإنسان وربه. وأهم من عبّر مبكرًا عن هذا المعنى فرح أنطون (1874-1922) الصحافي اللبناني الذي هاجر إلى القاهرة عام 1897. وتأثر بالفيلسوف الفرنسي أرنست رينان، ودافع عن العلمانية دفاعًا شديدًا، ودخل في مناظرة مع الشيخ الإمام محمد عبده، وزعم أن الدين مختصّ بقضايا الآخرة، أما الحكومات فمهمتها تدبير هذه الدنيا، وأن الدين يقيّد الحريّة فكرًا وسلوكًا بقواعد ثابتة وضعها الوحي، أمّا الحكومات الراقية فتطلق الحرية، كما تساوي بين البشر، وذلك بإزالة الحواجز بين مختلف الطوائف والمذاهب، وتقتضي مصلحة الحياة وقف نفوذ رجال الدين لإبداع العقل وفعل الذكاء البشريين اللذين هما منبع كل رقيّ. وانطلاقًا من تلك المقدمات الخاطئة ينتهي إلى أنه: "لا مدنيّة حقيقية ولا تساهل ولا عدل بلا مساواة، ولا أمن ولا ألفة ولا حريّة ولا علم ولا فلسفة ولا تقدّم في الداخل إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية."[9]

وقدم علي عبد الرازق (1888 - 1966) من مرجعية مختلقة صورة أخرى للعلمانية في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" عام 1925، وأثار ضجة لموقفه من "الخلافة الإسلامية"، ورد عليه كثيرون مفندين آراءه، فسحب منه الأزهر شهادة العالمية.

وتجدر الإشارة إلى أن العلمانية في الغرب ليست تيارًا مثل ذلك التيار الموجود في العالم العربي، بل هي سمة للحياة الغربية كلها، وسمة لكل المذاهب التي تفصل السياسة وسائر شؤون الحياة الدنيا عن الدين، مثل الماركسية والرأسمالية الغربية. وهي، على المستوى الفلسفي، سمة لكثير من الفلسفات مثل: الهيجلية، والتجريبية، والمادية، والوجودية، والبراجماتية والوضعية، والتفكيكية...إلخ[10] مع التأكيد على أن للعلمانية مئات الأوجه، وعشرات الأقنعة، ولها توليفات مختلفة على مستوى التطبيق العملي، وبعض هذه التوليفات يوظف الدين توظيفًا سياسيًا براجماتيًا للسيطرة على الجماهير.

9- انظر: فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، ص ص 152 - 160

10- يميز المسيري بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. العلمانية الجزئية:هي رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والمعرفية، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد وهو ما يُعبر عنه بعبارة "فصل الدين عن الدولة"، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت حيال المجالات الأخرى من الحياة، ولا تنكر وجود مطلقات أو كليات أخلاقية أو وجود ميتافيزيقا وماورائيات، ويمكن تسميتها "العلمانية الأخلاقية" أو "العلمانية الإنسانية". والعلمانية الشاملة: هي رؤية شاملة للواقع تحاول بكل صرامة تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة والغيبيات بكل مجالات الحياة. ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون، وأن المعرفة المادية المرجع الوحيد للأخلاق وأن الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي، ويطلق عليها أيضًا "العلمانية الطبيعية المادية"(نسبة للمادة والطبيعة). انظر: د. عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة، دار الشروق، 2002. ج2/ ص 219-220، وأيضًا ج 2/ص 471-472. ويعتبر الفرق بين ما يطلق عليه "العلمانية الجزئية" وما يسمى "العلمانية الشاملة" هو الفرق بين مراحل تاريخية لنفس الرؤية، حيث اتسمت العلمانية بمحدوديتها وانحصارها في المجالين الاقتصادي والسياسي حين كانت هناك بقايا قيم مسيحية إنسانية، ومع التغلغل الشديد للدولة ومؤسساتها في الحياة اليومية للفرد انفردت الدولة العلمانية بتشكيل رؤية شاملة لحياة الإنسان بعيدة عن الغيبيات. المرجع السابق، ج 2 / ص 222 وما يليها.

وليست العلمانية الظاهرة الآن في بعض الأنظمة العربية إلا علمانية توليفية انتقائية، تحاول احتواء التيارات الإسلامية عن طريق القمع أو التهدئة السياسية أو الاسترضاء أو تجنب المبادرات التي قد تؤدي العلمانية ذاتها إلى إثاراتها، مثل العلمانية في العراق وسوريا ومصر والجزائر واليمن. أما تونس فعلمانيتها تكاد تكون علمانية جذرية مع استخدام أساليب الاحتواء بأنواعها المتفاوتة بين اللين والعنف للتيار الإسلامي. وعلمانية لبنان واضحة التوجه رغم أن لبنان يقوم على أساس تنوع ديني طائفي بين مجموعات مختلفة، والعلمانية في حكوماته المتعاقبة مجرد صيغة سياسية لتحقيق الاستقرار والتوازن بين الطوائف المتصارعة. وخارج نطاق الصيغة السياسية تتجلى العلمانية فيه في التيارات غير الإسلامية، عند المجموعات المسيحية والتيارات الماركسية والقومية والمستغربين، كما تتجلى في الفن والقطاع الأكبر من الإعلام.

ونجد العلمانية حاضرة، على مستوى أسلوب الحياة بين الجماهير، بدرجات مختلفة في الدول العربية حسب قوة وضعف النزعة الدينية عند الناس، ومدى ترجُّحِها بين التدين الشكلي والالتزام الأصيل سواء على مستوى العقيدة أم السلوك. ونجد أحيانًا توليفة عجيبة بين العلمانية والنزعة الدينية عند رجل الشارع، مما يعكس حالة من التناقض نوعًا من الاستجابة للبعث الإسلامي وموجات التغريب معًا.

وتزعم العلمانية أنها قرينة الحرية والمساواة والعدالة على عكس الدين، وهذا ما يثبت خطأه تاريخ العلمانية نفسه على المستوى النظري والعملي سواء في الغرب أم في العالم الإسلامي؛ فعلمانية هوبز هي علمانيّة دولة الحاكم المستبدّ، ومثلها علمانية ميكيافللي؛ لأنهما رفضا حكم الإرادة الشعبية. وعلمانية لوك هي علمانية الرأسمالية لأنّ مبدأها وغايتها خدمة الملكية الخاصة لصالح الطبقة الرأسمالية على حساب سائر الطبقات، وقد أدى نجاح أنموذجها إلى نشوء واستمرار حركة الاستعمار العالمي، فهي قرينة الإمبريالية.

ونجد، على المستوى العملي، أن الدول العلمانية في العالم العربي والإسلامي في أغلبها حكومات ديكتاتورية مستبدة تقف بكل قوة ضد الحريات، وخاصة الحريات العَقَدية والسياسية، مثل علمانية أتاتورك في تركيا، وعلمانية بورقيبة في تونس، وعلمانية صدام في العراق. وإن الولايات المتحدة الأمريكية، على المستوى الغربي، أقرب النماذج للدولة التي تصورها لوك، وحين يحكمها الجمهوريون تقدم أسوأ أنموذج لاإنساني للإمبريالية العالمية في الشرق الأوسط وأفريقيا وآسيا.

وينادي العلمانيون، على مستوى المثقفين، بالحرية، لكنهم لا يمارسونها، بل يتحولون إلى كائنات مستبدة عندما يتولون أية مؤسسة ثقافية، فيستبعدون سائر التيارات الفكرية، بل يستبعدون من يخالفونهم في الرأي من العلمانيين الآخرين. ويغفل، أو يجهل، العلمانيون أن الدولة في الإسلام دولة مدنية يخطئ فيها الحاكم ويصيب، قال أبو بكر، وهو خليفة جاء باختيار أهل الحل والعقد وموافقة عامة المسلمين على بيعته، عند اختياره خليفة

للمسلمين: "أما بعد، أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني..."[11] ولم يزعم أي خليفة من الخلفاء الراشدين أنه يمثل السلطة الإلهية. ولا يعرف الإسلام الدولة الثيوقراطية التي تستمد سلطتها من الله، مثلما هو الأمر في أوروبا في العصور الوسطى حين كانت الكنيسة تجمع بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، كما أن أوروبا في تاريخها الطويل شهدت ملوكًا يدّعون أن سلطتهم إلهية، وهذا ما يرفضه الإسلام. وهل هناك أدل على أن سلطة الحكومة في الإسلام سلطة مدنية مقيدة بحقوق الإنسان وتحقيق العدالة والحرية، وأنها ليست ثيوقراطية تحكم باسم الله، من أن ابن الحاكم تم الاقتصاص منه لصالح فرد عادي من الجماهير؟ وهل ينسى أحد ما قاله عمر لعمرو حاكم مصر: "مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا"[12]. فالحقوق الفردية، ومنها الحرية، ركن أساسي تقوم عليه الحكومة المدنية في الإسلام. أما ترسيخ مبدأ الشفافية وحق الرقابة المتبادلة في نطاق ما هو عام دون جور على الحياة الشخصية والحريات الفردية ومبدأ الخصوصية، فهذا نجده بكل بوضوح في مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". ويجب ألّا ننسى ذلك القول الذي أيده الإمام ابن تيمية: "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة."[13]

من الواضح أن العلمانيين يقعون بشكل سافر في مغالطة التعميم، إذ يطلقون أحكامًا عامة على الأديان دون تمييز، من مثل عدم تمييزهم بين الإسلام والمسيحية، فيغفلون حقيقة أن الإسلام لا يعرف الكهنوت وليس فيه كهنة أو رجال دين، بل فيه علماء فقط يعتبرون مجرد مرجعيات علمية لمن لا يعلم حكمًا شرعيًا معينًا، كما أنهم ينصحون الناس دون إلزام، أو هكذا ينبغي أن يكونوا[14] لولا الأنظمة الحاكمة التي اصطنعت مؤسسات دينية كهنوتية لتأخذ منها الشرعية.

ويزعم العلمانيون أن الصراع بين العلمانية والدين قائم؛ لأن الدين يعارض العلم، بينما العلمانية تناصر العلم. وهكذا يسقطون مشكلة أوروبية على الإسلام، ثم يسقطون عليها حلاً أوروبيًا؛ فالصدام بين الدين والعلم هي مشكلة داخل نطاق الممارسة التاريخية الأوروبية. أما في حالة الإسلام فهي غير موجودة، فالقرآن يعتبر العلوم الطبيعية الكونية فرضًا. أما في نطاق الممارسة التاريخية، فهي مسألة استثنائية لم تصل أبدًا، على عكس الحالة الأوربية المسيحية الكاثوليكية، إلى درجة

11- السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، 1371هـ - 1952م، ج 1، ص 69

12- أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله عبد الحكم بن أعين القرشي المصري، **فتوح مصر وأخبارها**، تح: محمد الحجيري، بيروت، دار الفكر، 1416هـ/1996م، ط1، ص 290

13- ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام** (مجموع الفتاوى)، ج 28 ص 63

14- (فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)(النحل: من الآية43).. (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (التوبة:122).

الظاهرة. ولا يمكن القول، إن بروز الفقهاء طبقةً قد تطور إلى حد تشكيل سلطة دينية كهنوتية تضارع سلطة الكنيسة. وتكشف حركة الاستشراق العلماني المناهض للدين، عن الدور الذي قامت به العلمانية في اتهام الإسلام جزافًا ودون برهان حاسم بالتخلف الديني المناهض لحركة الارتقاء العلمي. وقد جاء هذا الحكم نتيجة التفكير بقياس المثل، وهي طريقة مغالطة تستدل أنه إذا كانت المسيحية قد أعاقت حركة العلم في أوروبا، فإن الإسلام كذلك قد أعاق حركة العلم في الشرق.(15)

أما التيار الثالث، فهو التيار الليبرالي الذي بدأ مع رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873م)، الذي قرظ الليبرالية في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" عام 1834م، وقدّم فيه فكرة عن الحياة في باريس، وعن الثقافة والعادات والتقاليد والقيم الفرنسية، وعدّه بعض الكتاب بمثابة حجر الأساس في الفكر الاجتماعي والسياسي المصري، خلال القرن التاسع عشر(16). كما ترجم الدستور الفرنسي الذي سماه الشرطة الصادر عام 1814م، ووثيقة حقوق الإنسان، وغيرها من النصوص التي تبشر بالقيم والمبادئ الليبرالية. وأصدر في أواخر حياته كتاب "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" عام 1869(17). ومعلوم أنه شق الطريق أمام بروز التيار الليبرالي في الفكر المصري الحديث(18)، ومن ثم فهو مؤسس الليبرالية المصرية.(19)

وقد واصل علي مبارك (1823-1893م) متابعة جهود الطهطاوي في حقول الترجمة والتعليم، وقد ساهم في بروز ما عُرف بالتعليم المدني الحديث الموازي للتعليم الديني الأزهري،(20) وقد أسهم في تعريف المصريين بجوانب جديدة من الحياة في فرنسا في روايته "علم الدين" التي كتبها حوالي سنة 1858م.

وليس من الدقيق وضع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في سياق الفكر الليبرالي في مصر، برغم أفكارهما المكرّسة للحرية الأقرب إلى السياق الإسلامي.(21)

15- انظر: مكسيم رودنسون، **جاذبية الإسلام**، ص57. وهشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ص ص 61-62. ومحمد عثمان الخشت، **الإسلام والوضعية والاستشراق**، القاهرة، نهضة مصر، 2007، ص ص 113-114

16- لويس عوض، **الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط4، 1987 (جزآن في مجلد واحد). ج2، ص ص 250-288

17- غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، القاهرة، الدار العربية للكتاب، 1983، ص 152

18- حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ج2، ص 51. وحليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، ص 401

19- رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1973، (جزآن) ج1، ص 152

20- علي مبارك، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1979. م1، ص105، ص 186

21- قام بسام البطوش بوضعهما لأسباب غير كافية في سياق الفكر الليبرالي في مصر، انظر كتابه: الفكر الاجتماعي في مصر، ص 93 وما بعدها.

ويعد قاسم أمين أحد المحطات الرئيسة في سياق تطور الفكر الليبرالي بأفكاره عن "تحرير المرأة" 1899، و"المرأة الجديدة" 1900[22]، وكذلك أحمد لطفي السيد (1872-1963م) الذي استبعد الإسلام تشريعًا ومرجعيةً من مشروعه الفكري، وأخذ به جانبًا خُلقيًا ومرحلةً تاريخيةً من مراحل تكوين الشخصية المصرية[23]، وأبدى إعجابًا شديدًا بالفلسفة اليونانية، فعمد إلى ترجمة بعض مؤلفات أرسطو الذي كان من فرط إعجابه به يدعوه "سيدنا أرسطو رضي الله عنه"[24] وعده الليبراليون في عصره "أستاذ الجيل"، ذاك الجيل الذي تتلمذ على يديه في "الجريدة" وفي "الجامعة المصرية".[25]

ويظهر منصور فهمي (1886-1958م) بوصفه أحد أبرز رموز التيار الليبرالي، تلقى تعليمه العالي في باريس، وناقش في عام 1913م أطروحة الدكتوراه بعنوان "حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها"، تحت إشراف ليفي بريل (1857-1939م)، وتضمنت نقدًا لاذعًا لأحوال المرأة في المجتمع الإسلامي، بل ولموقف الإسلام من المرأة، ونهج فيها منهج النقد التاريخي، المتحرر من الالتزام بقدسية الوحي، ومفسرًا نصوص القرآن الكريم، والحديث الشريف، وسلوك الرسول، صلى الله عليه وسلم، وفقًا لمناهج المستشرقين. لكن منصور فهمي أعاد النظر في كثير من قناعاته الفكرية، فعاد ليبدي تفهمًا لحقائق الإسلام بعيدًا عن المفاهيم الاستشراقية التي خيمت على فكره في بداية الشباب، وراح يعبر عن هذا الموقف منذ نهاية عقد العشرينيات، عبر مقالاته الصحفية ونشاطه الفكري العام.[26]

أما محمد حسين هيكل (1888-1956م) فهو ليبرالي كبير، ومع ذلك فهو من أقوى المدافعين عن الإسلام، فلا تعارض عنده بين الاثنين، وهو من أنصار "التوفيقية"، في عقد الثلاثينيات، لقد استفزته الهجمة التبشيرية على مصر، فتصدى لها. وبدأت المقالات الإسلامية تجد سبيلها للنشر على صفحات الجريدة الليبرالية "السياسة"، مثل مقالات محب الدين الخطيب، والشيخ محمود شلتوت، وانطلق يؤلف في الدراسات الإسلامية،

22- خير الدين الزركلي، **الاعلام**، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1992، ج 5، ص 184

23- المرجع السابق، ج1، ص200. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ص 148. وغالي شكري، **النهضة والسقوط**، ص ص 237-238

24- حسين فوزي النجار، **أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1975، ص 208

25- حسين فوزي النجار، **لطفي السيد والشخصية المصرية الحديثة**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1963، ص 198

26- منصور فهمي، **أبحاث وخطرات**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص20-21. ومحمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930**-1970، الكويت، عالم المعرفة (35)، نوفمبر 1980، ص21. وكميل الحاج، **الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، بيروت، مكتبة لبنان، ط1، 2000م، ص ص 507-508

فأصدر "حياة محمد" (1932-1935م)، و"في منزل الوحي" 1936م، وعبر صراحة عن خيبة أمل عميقة من الحضارة الغربية، ومن سياسات الغرب، ومن فرص نجاح الثقافة الغربية في البيئة المصرية والعربية.[27]

ويعد طه حسين (1889-1973م)، من أبرز دعاة الليبرالية في هذه المرحلة، كما يمكن أن يندرج في السياق العلماني، وكان له علاقة وطيدة بأحمد لطفي السيد وحزب الأحرار الدستوريين، ثم تحول في مطلع الثلاثينيات نحو الوفد. وسخّر طه حسين كل جهوده الفكرية والأدبية والأكاديمية والسياسية لخدمة الفكر الليبرالي الغربي الذي آمن به، ووقف حياته للدعوة للمفاهيم والقيم الليبرالية، وانخرط طويلاً في معركة "القديم والجديد"، خاصة في كتابه "في الشعر الجاهلي". وأصدر كتابه على "هامش السيرة"، وقد أتى متزامنًا مع دراسات هيكل في السيرة. لكن طه حسين لم يظهر شيئًا من المراجعة الفكرية كهيكل، ويصرح بأن هذه الدراسة تأتي في إطار تقديم الدراسات الأدبية التي تقرّب صورة الأدب العربي القديم للشباب، وتقدم غذاء للنفوس المتعبة؛ فيقول: "وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل، وأن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمي، فإن في قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم خيالهم وميلهم إلى السذاجة واستراحتهم إليها من جهد الحياة وعنائها، ما يحبب إليهم هذه الأخبار ويرغّبهم فيها، إذ يلتمسون عندها الترفيه عن النفس حين تشق عليهم، وفرق عظيم بين من يتناول هذه الأخبار محكمًا العقل على أنها حقائق يقرها العلم وتستقيم لها مناهج البحث، ومن يقدمها إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، صارفة عنه بواعث الشر، معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش"[28]. ثم أصدر كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" عام 1937م، وهو أوضح تعبير عن مشروع طه حسين الفكري القائم على التغريب، والعلمانية الصرفة. وقدم في كتابه "من بعيد" رؤية علمانية للعلاقة بين ثالوث الدين والعلم والسياسة، وأكد فيه على علمانية الدولة المصرية[29].

ومثلما كان طه حسين بين العلمانية والليبرالية، كان إسماعيل مظهر (1891-1962)، وهو صاحب فكرة إنشاء "حزب الفلاح" عام 1929م، الذي يقوم على برنامج ليبرالي بمسوح اجتماعية أو اشتراكية مبهمة،

27- محمد حسين هيكل، **مذكرات**، ج1، ص ص 272-273. وحسين فوزي النجار، وهيكل **وتاريخ جيل 1888-1956**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988. ص ص 9-43، ص 319، ص353. والأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ص 97-106

28- طه حسين، **على هامش السيرة**، القاهرة، دار المعارف، 1987، ط31، ص، ي-ك.

29- انظر: "طه حسين ببليوجرافيا 1889-1973"، في **مجلة "القاهرة"**، ع132 نوفمبر (تشرين ثاني) 1993، ص ص 120-122

ويهدف إلى حل مشاكل الفلاح المصري. وتقدم بهذه الفكرة للنحاس باشا "زعيم الأمة"، زعيم الوفد للنهوض بها وتنفيذها، لكن الوفد تجاهل الفكرة.(30)

أما عباس محمود العقاد (1889-1964م)، فهو ليبرالي إسلامي كبير، حمل توجهات الوفد الفكرية والسياسية، وآمن العقاد بالديمقراطية الليبرالية، ودافع عن الحرية، وتصدى في هذه المرحلة للفكر الاشتراكي وللشيوعية، ودافع بحرارة عن التوجهات الليبرالية للوفد، لكنه اختلف مع الوفد وخرج عليه شعورًا منه بأن الوفد يساوم على مبادئ الديمقراطية الليبرالية. ولم يكن العقاد يومًا من دعاة التغريب الأعمى.(31)

والليبرالية عنده هي تطبيق الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، ولذا لم تتعارض في فكره مع الإسلام حين ركز جهوده على الموضوعات الإسلامية التي صار بها عبر منهجه البرهاني العقلاني وأسلوبه المحكم الرصين من أقوى المدافعين عن الإسلام ونظمه وشخصياته السياسية في القرن العشرين. ولا غرابة في ذلك؛ فالليبرالية يصفها المحللون بأنها "أيديولوجية قابلة للتأويل لها مائة وجه"(32)؛ فتارة تتحالف مع العلمانية حتى التماثل، وتارة تتصالح مع بعض النزعات الإسلامية فيما يطلق عليه الإسلام الليبرالي.

واستمر التيار الليبرالي في الوجود، ولكنه تراجع في الخمسينيات والستينيات، تحت وطأة الهجوم الماركسي الاشتراكي على الحياة الفكرية العربية، في عهد عبد الناصر، ثم عادت الليبرالية للظهور مرة أخرى في آخر السبعينيات مع عودة حزب الوفد إلى الحياة السياسية، وأخذ كثير من الاشتراكيين والماركسيين القدماء يرتدون مسوحًا جديدة، وكانت مسوحهم هذه المرة هي الليبرالية، مثلما نرى مع تلك الطبقة التي تطلق على نفسها الآن "طبقة المثقفين"، وهو وصف مراوغ يتيح حرية اللعب الفكري حسبما تقتضيه الظروف.

ويبرز على الساحة الليبرالية الآن أسماء عديدة، ومن بينها من هم ذوي مرجعية نظرية ليبرالية تامة، مثل سعد الدين إبراهيم في دعوته إلى مجتمع مدني ليبرالي، ودولة ليبرالية أحيانًا حسب الأنموذج الأمريكي، وأحيانًا أخرى حسب الأنموذج البريطاني القائم على الملكية الدستورية. ومن الملاحظ ظهور تيار ليبرالي إسلامي يتشكل الآن بين جيل صاعد يتمسك بالمرجعية الإسلامية وفق فهم ليبرالي، إذ يؤمن بالتعددية والديمقراطية والتنافس الحزبي والحكومة التمثيلية وحقوق الإنسان وحوار الحضارات واقتصاد السوق، دون

30- برنامج حزب الفلاح، الطليعة (القاهرة) ع3، مارس (آذار) 1965، ص ص 146-152

31- انظر: "بصمات العقاد الفكرية والأدبية والسياسية على الواقع العربي"، في: **الطليعة** القاهرة، ص2،ع3، مارس 1966، ص 129 وما بعدها. وصلاح زكي أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، القاهرة، مركز الحضارة العربية، ط1، 2001، ص168 وما بعدها. وبسام البطوش، **الفكر الاجتماعي في مصر**، ص 93 وما بعدها. وقد استفدنا منه المعلومات التاريخية والببليوجرافية عن التيار الليبرالي في مصر.

32- هبة رءوف عزت، " الليبرالية.. أيدلوجية مراوغة أفسدها رأس المال"، في: مفاهيم ومصطلحات، **إسلام أون لاين**، 2004/08/08. انظر:

http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/2004/08/article01a.shtml

أي تخل عن القرآن والسنة الصحيحة، ودون أي تخل، في الوقت نفسه، عن الدولة المدنية الدستورية الديمقراطية.

* الفلسفة الإسلامية في الحقل الأكاديمي:

كان أول ظهور للدراسات الفلسفية الأكاديمية الحديثة في العالم الإسلامي مع إنشاء قسم الفلسفة بالجامعة المصرية، جامعة القاهرة الآن، وكان الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ كرسي الفلسفة الإسلامية به، وصار فيما بعد شيخًا للأزهر، وكان له الفضل بكتابه "تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية" في بيان امتياز وإبداعية الفلسفة الإسلامية وعدم انحصارها في التوصيف التقليدي الذي يحصرها في فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجة وابن رشد المتأثرين بالفلسفة اليونانية. فالفلسفة الإسلامية عنده تشمل علم أصول الفقه، وأراه محقًا تمامًا، فهذا العلم هو فلسفة قانون بكل المعايير الأنموذجية للفلسفة، والمسلمون أصحاب أصالة فيه أكثر من الميادين الفلسفية التقليدية، بل إن إبداعهم فيه لا يقارن بأي ميدان فلسفي آخر. ومشكلة الرافضين لكون علم أصول الفقه ميدانًا فلسفيًا أنهم لم يقرأوا هذا العلم، ويخلطون خلطًا فاحشًا بينه وبين الفقه.

وقد استطاع عبد الرازق تكوين أول مدرسة بحثية كانت بمثابة تحول في تاريخ الدرس الفلسفي في العالم الإسلامي، وأمكن معها أن تصبح الفلسفة ميدانًا أكاديميًا منظمًا. ومن أشهر أعلامها: مصطفي حلمي، وأبو العلا عفيفي، وأحمد فؤاد الأهواني، وعثمان أمين، وإبراهيم بيومي مدكور، وعلي سامي النشار، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، ومحمد علي أبو ريان، وتوفيق الطويل، ونجيب محفوظ الذي تحول إلى الإبداع الأدبي، وعبد الرحمن بدوي. وربما يمكن إدراج معظمهم، عدا محفوظ وبدوي، في التيار الإصلاحي، فهم تلاميذ مصطفى عبد الرازق الذي تتلمذ على محمد عبده والذي تتلمذ بدوره على الأفغاني. مما يكشف عن أن نشأة الدرس الفلسفي في العالم الإسلامي مرتبطة بالتيار الإصلاحي الإسلامي.

وقد أضاف هؤلاء دراسات متنوعة في الفلسفة الإسلامية والحياة الروحية والتصوف وعلم الكلام ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي وتاريخ الفلسفة كله ابتداءً من اليونان إلى العصور الحديثة. وبعد مدرسة جامعة القاهرة الأولى تأتي مدرسة الأزهر التي تشكلت مع محمد البهي، وعبد الحليم محمود، أحد شيوخ الأزهر، ومحمد عبد الرحمن بيصار، أحد شيوخ الأزهر، ثم مدرسة دار العلوم التي كونها محمود قاسم.

وهناك جيل ثالث، من رواده، زكي نجيب محمود، ويحيى هويدي، ومراد وهبة، وسامي الدروبي، وبديع الكسم، وعادل العوا، وأغلبهم من جامعة القاهرة. وجيل رابع تنوعت مشاربه العلمية، لكن مساراته

تصب في النهاية في الفلسفة، من مثل زكريا إبراهيم، وأبو الوفا التفتازاني، وحسن حنفي، وفؤاد زكريا، وصادق جلال العظم، ومحمد عزيز لحبابي، والجابري، والعروي، ورشدي فكار، وأركون، وتيزيني، ومروة، وسمير أمين، وأنور عبد الملك، ومحمد أحمد خلف الله، وجورج طرابيشي، ونديم البيطار، وبرهان غليون، وحليم بركات، ومطاع صفدي، ورضوان السيد، وهشام جعيط، ومحمد الطالبي، وهشام شرابي، وإدوارد سعيد، وهادي العلوي، وعلي الوردي، وناصيف نصار، وعلي حرب، وعبد الأمير الأعسم، وأحمد صبحي، وغيرهم. وبجوار هذه الطبقة كانت هناك طبقة أخرى لا تخرج عن مدرسة العرض والتقديم والتدريس.

ومن ثم جاء جيل أو أكثر من أساتذة الفلسفة في الوطن العربي، ومنهم من ظل في حقل الدارسات الأكاديمية الحرفية لا يخرجون عن كونهم باحثين أقوياء أو ضعفاء، ومنهم من يجمع إنتاجه بين البحث والتنظير والإبداع، ومنهم من يرقى إلى درجة المفكر وأصحاب المشاريع، ولأن إنتاج أكثرهم لا يزال في طور التشكل فسوف نكتفي بهذه الإشارة الإجمالية.

وكان من بين تلك الأجيال، من هم من خارج النطاق العربي من إيران الجانب الشرقي من العالم الإسلامي، مَنْ قدم فلسفة أو رؤية أو مشروعًا فكريًا، ولم يكتفِ بالوقوف عند البحث الأكاديمي، وكان منهم من حاول الاستقلال الفكري، ومنهم من كان امتدادًا لتيارات غربية.

* امتدادات الفلسفات الغربية في العالم الإسلامي:

لقد كانت هناك موجات من التأثر بأي مذهب يظهر في الغرب نظرًا لتلك الحالة االحضارية التي عاشتها الأمة الإسلامية، فدخلت البراجماتية والماركسية والوجودية والوضعية المنطقية والبنيوية والتفكيكية والهرمنوطيقيا المعاصرة إلى العالم الإسلامي، وتم ترجمة كثير من كتبها، فضلاً عن الدراسات والأبحاث، إضافة إلى تأثيرها الضخم على الرؤى والمواقف الفلسفية لعدد من المفكرين.

لقد لاقت البرجماتية امتدادًا لها عند البعض من مثل أحمد فؤاد الأهوانى، وزكي نجيب محمود في المرحلة الثانية من تطوره، ومحمد عابد الجابرى، وغيرهم، وكان هذا الامتداد بدرجات متفاوتة عند هؤلاء، فقد تعاطف أحمد فؤاد الأهوانى مع البراجماتية ووفق بينها وبين الإسلام، واعتمد في دراسته لها على "العرض ودقة التصوير"[33] لأسباب عاطفية، يقول في كتابه عن "جون ديوى": "ليس من المناسب في مجال الذكرى المئوية للرجل أن نوجه إليه سهام النقد، وبخاصة لأن الكتاب الذي نقدمه ليس من الضخامة بحيث يتسع للعرض

33- أحمد فؤاد الأهوانى، **جون ديوى**، دار المعارف، مصر، سنة 1987، ط3، ص 14

والنقد معًا. ومن شاء أن يطّلع على نقد لمذهبه فليقرأ كتاب كروسر "عدمية جون ديوى""[34]. ويعتقد الأهواني أنه بهذا قد أتى بالجديد، إذ يقول: "قد سلكنا في الكتابة عنه مسلكًا جديدًا... آثرنا أن نجعل الرجل محور فلسفته، نتناول أولاً في حياته وسيرته، ثم في جوانبه المتعددة، فنصوره مربيًا، وفيلسوفًا، وثائرًا على الفلسفة التقليدية، وأخلاقيًا، وعالمًا اجتماعيًا."[35] هكذا يكون التجديد عند الأهواني: "التزام عبارات ديوي نفسه في أكثر المناسبات؛ لأنه هو نفسه كان يشكو من عدم أمانة الناقلين لمذهبه. وأرجو أن أكون قد وفقت في أمانة العرض ودقة التصوير."[36]

وبلغ التأثر بديوي منتهاه في محاولة التوفيق بينه وبين الإسلام، إذ يقول الأهوانى إن أفكار ديوي "ليست جديدة علينا في الشرق؛ لأن الإسلام هو دين الإنسانية، وهو دين العلم الذي يفسح المجال للتطور والنمو ويدعو إلى النظر العقلي وإلى التأمل والتفكر."[37] ويعطينا الأهواني بهذا أنموذجين لما يحدث عند كثير من صغار وكبار الباحثين في العالم الإسلامي؛ فالتأليف هو العرض والنقل الأمين، وعند طائفة من الإسلاميين يتحول العرض إلى التوفيق بين المذهب أو الفيلسوف الغربي وبين الإسلام.

ومر زكي نجيب محمود، على رسوخ باعه في الفلسفة، بالوضعية المنطقية في بداية حياته الفكرية، ففي كتاب "المنطق الوضعى" كان من الواضح انتماؤه للوضعية المنطقية، وكذلك كتابه "موقف من الميتافيزيقا"، وكان هذا الكتاب يحمل اسم "خرافة الميتافيزيقا"، ويعبر فيه تمامًا عن وجهة نظر الوضعية المنطقية، وتحت وطأة النقد الشديد الذي تعرّض له زكى نجيب محمود من جراء هذا الكتاب[38]، قام بتخفيف عنوانه وتعديله إلى "موقف من الميتافيزيقا". وتأتي الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود مؤسس الوضعية المنطقية في العالم الإسلامي في المرحلة الأولى من تطوره الفكري، امتدادًا صريحًا للوضعية المنطقية الغربية التي تستهدف الاستفادة من مكتسبات العلم، وجاءت ببعض الآراء والإضافات الجديدة على الوضعية القديمة، مثل التحليل المنطقي اللغة، والاعتماد على المنطق الرياضي[39]، يقول: "لما كان وضع الأمور في عالم الواقع، هو مجال

34- المرجع السابق، ص 10

35- المرجع السابق، ص 11

36- المرجع السابق، ص 14

37- المرجع السابق، ص 141

38- على سبيل المثال وجه محمد البهي نقدًا شديدًا إلى هذا الكتاب في كتابه: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مصر، مكتبة وهبة، ط 13، 1417هـ، ص 239 وما بعدها.

39- انظر:

Simon, Walter M., **European Positivism in the Nineteenth Century**, 1963; repr. 1972.

البحث العلمي، أطلق على النظرة العلمية اسم: الوضعية"[40]، فإن كان الوضع القائم الذي يشغل الباحث عبارة عن عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها، كانت الوضعية في هذه الحالة "منطقية" أي أن الوضعية المنطقية هي: تعبير لغوي عن واقع مادي محسوس جري اختباره وفقًا لقوانين العلم التجريبي."[41]

وهذه الصورة للوضعية المنطقية هي التي بدأ بها زكي نجيب محمود حياته الفكرية في الفترة الأولى منها. لكنني سمعت زكي نجيب محمود أكثر من مرة يؤكد أنه تخلى عن هذه الوضعية، بل إنه كان يغضب في آخر حياته عندما يصفه البعض بأنه وضعي منطقي، خاصة أنه في القسم الثاني من حياته قد توسع أفقه المعرفي بعد الاطلاع على التراث العربي والإسلامي، حيث أدرك عجز الوضع الذي تجلى في حصر مهمة الفلسفة والعلم في جانب ضيق هو التحليل المنطقي للغة. كما تأثر بالفلسفة التحليلية تأثرًا كبيرًا في كتابه "نحو فلسفة علمية"، وظل هذا التأثر مستمرًا معه. وينحاز تارة أخرى إلى البراجماتية، ويتضح جنوحه نحوها في ترجمته لكتاب "المنطق: نظرية البحث"، وفي كتابه "حياة الفكر في العالم الجديد" الصادر سنة 1956.

وإذا كان زكى نجيب تخلى عن الوضعية المنطقية، فإنه لم يتخلَّ عن البراجماتية، حتى عند دخوله في مرحلة تجديد الفكر العربي، ففي كتابه "تجديد الفكر العربي" سنة 1974، تحول تعامله مع التراث من المنهج الوضعي المنطقي إلى المنهج البراجماتي أو الذرائعي، إذ يسلك منهجًا براجماتيًا المدار فيه "هو العمل والتطبيق، المدار هو ما يعاش به، وهو ما يستطاع سلكه في جسم الحياة كما يحياها الناس، أو كما ينبغي لهم أن يحيوها. فإذا ألفيت عن السلف طريقه تنفعنى اليوم في بناء المنازل، أو في رصف الطرق أو في إقامة الحياة الاقتصادية من زراعة وصناعة وتجارة، أو في طرائق التعبير باللفظ عما يريد الناس أن يعبروا عنه مما تعتمل به نفوسهم اليوم، كان ذلك هو التراث الذي نحييه، وأما ما لا يبقى فلا مندوحة له عن أن يظل راقدًا في أحداثه، مجالاً لمن شاء من المؤرخين."[42]

ومما يؤكد منهجه البراجماتي، رغم عدم تصريحه باللفظ في هذا السياق، هو بلورته لمنهج التجديد على أساس أن "نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقًا عمليًا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة. فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة أنجح منها، كان لا بد من إطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون. إن الثقافة، ثقافة الأقدمين أو المعاصرين، هي طرائق عيش، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي

40- زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1958م، ص 60 وما بعدها.

41- المرجع السابق، الموضع نفسه.

42 - زكى نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، مصر، دار الشروق، 1974، ص 18

نحييه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعًا عمليًا تطبيقيًا فهو الذي نتركه غير آسفين. وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوربا وأميركا."[43]

والمشكلة الكبرى عند زكي نجيب هي كيف نتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتقنية والصناعة؟ ويرى أن ذلك لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، بل بالاتجاه إلى "أوروبا وأميركا نستقى من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء واستطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه."[44] ولم تعدم البراجماتية نصيرًا لها بين المتأخرين من أصحاب المشاريع؛ فمحمد عابد الجابرى ثلة مفاهيم منهجية متعددة ومتباينة مستقاة من فلسفات غربية: كنت، أو فرويد، أو باشلار، أو ألتوسير، أو فوكو، بالإضافة إلى بعض مقولات الماركسية.[45] وربما تركز نظر كثيرين على استفادته من البنيوية خاصة، لكن لم يتنبهوا إلى أن الجابري في كتابه "الخطاب العربي المعاصر"، استخدم المنهج البراجماتى مع جملة مناهج أخرى، على طريقته في الدمج والتركيب. وتتجلى براجماتية الجابرى في كونه لا ينظر إلى تلك المفاهيم على أنها قوالب نهائية، بل إنها فقط "أدوات للعمل" على نحو يجعلها مفاهيم "منتجة"، يقول إنها: "أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها، إذ ما قيمة أي مفهوم إذا كان سيذكر للزينة فقط؟"[46] هذا هو المنهج البراجماتى بشحمه ولحمه، فـ "عند التطبيق العملي فالمفيد هو الإجرائي فعلاً."[47] ومع ذلك ينفي الجابري نزعته البراجماتية فيتساءل: "هل نتبنى نزعة إجرائية أو براجماتية معينة؟" ويجيب قائلاً: "كلا"[48]

وفي طليعة المتأثرين بالماركسية محمود العالم، وصادق جلال العظم، ومروة، وتيزيني، وإذا كان الآخران قد قدما مشروعات كاملة في ضوء موقفهم الماركسي، فإن الأول لم تخرج جهوده عن انتقادات متناثرة ومواقف جزئية هنا وهناك، في الفلسفة تارة وفي الأدب تارة وفي السياسة تارة أخرى.

أما الوجودية، فأكبر امتداد لها يتمثل في عبد الرحمن بدوي (1917-2002)، وله فهمه الخاص للوجودية، بل له أصالته الاستثنائية فيلسوفًا عربيًا وجوديًا. فقد تشكلت مع عبد الرحمن بدوي فلسفة وجودية في رسالته للماجستير "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية" تحت إشراف لالاند ثم مواريه عام 1941. ثم في رسالة الدكتوراه عن "الزمان الوجودي"، تحت إشراف طه حسين عام 1943. وقد انتشرت الوجودية في

43- المرجع السابق، الموضع نفسه.

44- المرجع السابق، ص 82

45- محمد عابد الجابرى، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، بيروت، دار الطليعة، 1988، ط3، ص 12

46- المرجع السابق، الموضع نفسه.

47- المرجع السابق، ص 11

48- المرجع السابق، نفس الصفحة.

الستينيات والسبعينيات بين بعض المثقفين، بل تأثر بها بعض الشباب في مرحلة المراهقة، لكنهم كانوا يفهمونها فهمًا مبتسرًا، فيأخذون منها القول بالحرية ليعيشوا حياة الهوى والمتعة والانفلات، لكنهم يتغاضون عن مبدئها القائل بأن الحرية يترتب عليها مسؤولية والتزام.

أما فلسفة عثمان أمين، وهي "الجوانية"، فيمكن ردها إلى تأثره بالديكارتية وبعض التيارات الحدسية الغربية، فضلاً عن الاشتراكية. وتقوم الجوانية على مبدأ روحي، وهي مؤسسة على القرآن والسنة، وهنا وجه تميزها. وتبحث عن الباطن متجاوزة الظاهر، عن طريق الجمع بين العقل والقلب، والعلم والذوق الصوفي. و"الجوانية" كما يرى صاحبها فلسفة تعود إلى الماضي لتراجعه، وتتجه نحو المستقبل لتعد له. وجاءت برهانية بديع الكسم امتدادًا للعقلانية الغربية، ففلسفته هي فلسفة البرهان التي شكلها في رسالة الدكتوراه "فكرة البرهان في الميتافيزيقا" في جامعة جنيف.

وكان للبنيوية تأثيرها الكبير ليس في الفلسفة العربية فقط بل في مجال الأدب كذلك، وكان من أوائل الذين كتبوا عنها عبد الوهاب جعفر في كتابه "البنيوية بين العلم والفلسفة"، وزكريا إبراهيم في كتابه "مشكلة البنية". وظهر تطبيق لها بشكل خاص عند المغاربة ولاسيما عند الجابري في "بنية العقل العربي"، وفي كتبه الأخرى التي جمعت، كما قلنا، ثلة مناهج.

كما كان لحركة التنوير الأوربية Enlightenment[49] رغم ظهورها المبكر في القرن الثامن عشر في أوروبا صداها في القرن العشرين في العالم الإسلامي، وليس في هذا أية مشكلة إلا عدم الوعي بتاريخية المفاهيم وخصوصيتها البيئية وطبيعة الفروق الحضارية والاختلاف في طبيعة التحديات والخصوم، فحركة التنوير حركة فلسفية أوربية تؤكد على القانون الطبيعي، ومبدأ الحقوق الطبيعية، وحقوق الإنسان، واستخدام العقل معيارًا نهائيًا، ورفض سلطة الإقطاع وسلطة الكنيسة؛ بسبب محاربتهما العلم، مستخدمة العقل والأساليب التجريبية اعتمادًا على منهج نيوتن العلمي.[50] وسعت حركة التنوير سياسيًا إلى تحرير تقاليد الممارسات السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة، واجتماعيًا بتأسيس القيم والقوانين والنواميس، وإبعادها عن المواقف العقائدية.[51] وأعيد تشكيل حقل القانون بعيدًا عن النظام الكنسي اللاهوتي وفي اتجاه التأسيس للنظام

49- ظهرت حركة التنوير في القرن الثامن عشر، حيث يطلق على هذا القرن: عصر التنوير، حسب الأشيع في كتب التواريخ الفكرية. لكن يوجد خلاف حول التحديد الزمني والجغرافي للتنوير. لمزيد من التفاصيل انظر: محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، المغرب، دار توبقال للنشر، ط2، 2007م، ص 44

50- Blackburn S., **The Oxford Dictionary Of Philosophy**, Oxford University Press, 1996, p. 120

51- فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، سوريا، دار الفكر، ط1، 2003، ص 214

السياسي الإنساني على أساس المواطنة،[52] فمبررات وجود الدولة تكمن فيها، وهي ليست آتية من فوق، بل نابعة ومسوغة من تحت، أي من المواطن.

يمكن أن يُرى هذا التعريف الواسع بدرجات متفاوتة واختلافات عديدة في أعمال مفكري التنوير من العلمانيين العرب من الوضعيين والماركسيين واليساريين والوجوديين. كما تتجلى عند بعض الساسة، مثل: أتاتورك، وبورقيبة، والأحزاب العلمانية...الخ، وتتجلى النزعة التنويرية، بدلالات أخرى، عند نفر من الإسلاميين الذي يرون أن الإسلام بمفهومه الصحيح أفضل منهج للتنوير، إذ يهدف إلى تحرير الإنسان من كل أنماط العبودية لغير الله، وهذا هو المقصود بإخراج الناس من الظلمات إلى النور. ويقوم التنوير الإسلامي عند هذه الحركة على تأكيد مبادئ الحرية، وحقوق الإنسان، والمساواة، والعدالة، على أساس من المرجعية الإسلامية. ويتجلى هذا عند الشيخ محمد الغزالي مثلاً، والشيخ محمد متولي الشعراوي.

ولا علاقة لهذه الحركة بمجموعة "التحريفيين" الذين يرفعون شعار التنوير لتبرير تفاسيرهم المغلوطة والمتعسفة للقرآن والسنة، والبعيدة عن القواعد الموضوعية لتأويل النصوص، ولا سيما ضد النصوص المخالفة لأهوائهم، المتعلقة بمجالات الحكم والسياسة والاقتصاد والمرأة بوجه خاص، وينكرون في بعض الأحيان السنة استنادًا إلى مبررات واهية لا علاقة لها بالنقد التاريخي أو منهج تحليل النصوص. ويفهم موقف هؤلاء في إطار الانهزام أمام الغرب، من قبل أمام التنوير الأوروبي، وأمام التأويلية الجديدة أو الهرمنيوطيقا المعاصرة Contemporary Hermeneutics حديثًا، تلك التأويلية التي حدث لها امتداد في العالم العربي، من خلال ثلاثة تيارات:

- أحدها: اكتفى بالترجمة والبحث العارض ذي الطابع التقريظي.

- ثانيها: حاول تطبيق التأويلية الجديدة، بشكل أو بآخر من أشكالها الغربية، على النصوص الأدبية العربية.

- ثالثها: سعى لتحليل النص القرآني وفقًا لما فهمه من الهرمنوطيقا الغربية ومعطيات اللسانيات، وتقليدًا لما فعلته مع الكتاب المقدس، لكنه اقترف مغالطة منهجية؛ لأنه وقع في فخ قياس المثل، إذ إن التأويلية الغربية لها طابعها الخاص الذي اكتسبته من خلال صراعها مع التراث التفسيري الكنسي، ومثل هذا التراث يختلف في تطوره وفي موقفه من الكتاب المقدس عن تطور التأويل العربي وموقفه من القرآن الكريم، فضلاً

52- Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship, p. 12ff.

عن أن القرآن الكريم له طابعه الخاص المختلف عن الكتاب المقدس. ومن هنا وقع التأويليون العرب الجدد في قياس المثل بكل مخاطره، الأمر الذي نشأ عنه موقف غير منضبط وتحريفي.

وهناك تيارات غربية عديدة لها امتداد في العالم الإسلامي، لا يتسع المجال لذكرها، وتحتاج لبحوث عديدة، مثل الفينومينولوجيا التي أثرت بوضوح في عدد من الشخصيات، مثل حسن حنفي، وله طريقته الخاصة في التعامل معها في ميدان تطبيقها، خاصة أنه ضم إلى الفينومينولوجيا تيارات أخرى عربية وغربية. وتبقى طائفة من المفكرين الذين يصعب تصنيفهم، جمعوا بين الدراسة الفلسفية للفكر الغربي والانشغال بقضايا العصر واهتمامات الناس، والمشاركة في الأحداث المتجددة.

* المشاريع الفكرية بين التراث والتجديد:

كان من بين المفكرين العرب المحدثين مَنْ قدم فلسفة أو رؤية فكرية، ولم يكتف بالوقوف عند البحث الأكاديمي، مثل: عثمان أمين، وعبد الرحمن بدوي، ويوسف كرم، وزكي نجيب، ومراد وهبة، ورنيه حبشي، وبديع الكسم، ويحيى هويدي، ونفر من غيرهم. ثم أصحاب المشاريع من المفكرين العرب الأحياء أو الراحلين حديثًا، مثل: أدونيس، وتيزيني، ومهدي عامل، وحسن حنفي، والجابري، وأركون، ومروة، وجورج طرابيشي، ومطاع صفدي، وهشام جعيط، وهشام شرابي، والمسيري، ومحمد حسين فضل الله، وغيرهم. فضلاً عن مفكري الجانب الشرقي من العالم الإسلامي في ماليزيا والهند وباكستان وإيران، بصرف النظر عن الحقول المعرفية التي ينتمون إليها، مثل محمد إقبال، وأحمد خان، وأمير علي، ومحاضر محمد، ووحيد الدين خان، السيد محمد باقر الصدر، وعبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومحسن كديفر، ومصطفي ملكيان، وهاشم أغاجري، وحيدر محمد كامل حبّ الله، وجوادي آملي، وصادق لاريجاني، ومصباح اليزدي، ومحمد تقي جعفري، ومحمد حسين الطباطبائي، وأحمد واعظي، وصدر الدين طاهري، والسيد محمود الهاشمي، وباقر الإيرواني، ومحمد تقي مصباح اليزدي، ومحمد علي التسخيري، وناصر مكارم الشيرازي، والحكيمي، ومهدي المهريزي، وأحد قراملكي، وغيرهم. ولأن الموضع والسياق لا يحتمل الحديث عن الجميع، فضلاً عن التعريف بجهود بعضهم فيما سبق، فسوف نكتفي بالإشارة إلى بعض النماذج من أصحاب ما عُرف بالمشاريع الفكرية.

فإذا ذهبنا إلى المشاريع نجد أن مشروع أدونيس لإعادة قراءة التراث يعد من أوائل المشاريع الفكرية، إذ أصدر في مطلع السبعينيات أطروحته للدكتوراه حول "الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب"، تناول فيها منظومة الثقافة العربية بوصفها صادرة عن البنية التأسيسية للمجتمع العربي، وحلل

الأصول، ثم قام بتأصيل الأصول، ثم انتقل لصدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني، وصدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري. ويرى العلاقة بين الأصيل والدخيل أساسًا لحركة الفكر العربي بوصفها المنظم لثنائيات الثابت والمتحول والإبداع والاتّباع، ويؤكد أن في التراث "نتاجات ثقافية تتباين لدرجة التناقض، لذلك لا يصح البحث في التراث أصلاً أو جوهرًا أو كلاً، إنما ينبغي البحث في نتاج ثقافي محدد"[53] ويسيطر على هذا النتاج الثقافي الإبداع والاتّباع، التجديد والتقليد، والتحول والثبات، والإيجابي والسلبي، وعلى سبيل المثال الإيجابي أمرؤ القيس وعمر بن أبى ربيعة؛ لأن شعرهما يؤسس للنزعة الشهوية أو الإباحية في الشعر العربي، ويستمد شعرهما أهميته الخاصة من كونه يمثل الخروج على المحرم[54]، أي هو رفض للسلطة، ومن ثم تعبير عن التحول. وعلى المنوال نفسه يتناول التيارات الأيديولوجية، فيضع في خانة السلبي، أي خانة الثابت ابن حنبل، والغزالي، وابن تيمية. وفي خانة الإيجابي، أي خانة المتحول الرافض للثبات: المرجئة، والجهمية، والشيعة، الإمامية، والمتصوفة. وينسى أدونيس أن الأصيل والدخيل ضروريان معًا من أجل التقدم، فمن دون الديالكتيك بينهما لن يحدث تحول، كما ينسى أن الإبداع الكامل ليس ممكنًا، وأنه لا توجد شخصية قادرة على الإبداع الكامل في كل عناصر فكرها، فالإبداع ليس أمرًا صرفًا، بل يتلازم مع قدر من الاتباع بدرجة أو أخرى عند كل شخصية، وأن الثبات والتحول عمليتان متلازمتان، ولولا الصراع بينهما لما حدث التقدم. كما أن من ظنهم معبرين عن الثبات مثل الغزالي وابن تيمية، كانوا في جوانب أخرى معبرين من وجهة نظري عن التحول، فالغزالي تبدو إبداعيته في محاولاته الفلسفية ذات النزعة النقدية، وتكريسه للبرهان في مقابل العرفان، قبل أن يتحول إلى التصوف، وانطوت مرحلة التصوف بدورها على نزعة تجديدية كما يظهر من إحياء علوم الدين. وعندما كان على مشارف التصوف تبدو إبداعيته في شكله المنهجي الذي يعد علامة في تاريخ هذا المنهج. وتبدو إبداعية ابن تيمية في اجتهاداته الفقهية والسياسية، وتبدو جلية، بالمقياس الفلسفي الصرف، في نقده للمنطق الأرسطي على أساس تجريبي.

وفي سياق المشاريع الفكرية المعاصرة، نجد مشروع حسن حنفي الذي حاول فيه أن يحل إشكالية الأصالة والمعاصرة، ففي عام 1980 أصدر كتابه الأساسي "التراث والتجديد"، الذي يؤسس فيه لمشروعه الفلسفي القائم على نقد مناهج المستشرقين، واستبدال مناهج أخرى بها، وطرح رؤية لما ينبغي أن تكون عليه المناهج مع ربطها بالأهداف الوطنية، مثل: منطق التجديد اللغوي، ومنهج تحليل المضمون، وتغيير البيئة الثقافية. ولذا جاءت مؤلفاته على ثلاث جبهات:

53- أدونيس، **الثابت والمتحول: صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني**، ص 228

54- أدونيس، **الثابت والمتحول: الأصول**، ص 215

– الأولى الموقف من التراث القديم، الذي ضم "من العقيدة إلى الثورة"، و"من النقل إلى الإبداع"، و"من النص إلى الواقع"، و"من الفناء إلى البقاء"، وغيرها من المؤلفات.

– الثانية: الموقف من التراث الغربي، ويشمل "مقدمة في علم الاستغراب"، و"قضايا معاصرة"، ويمكن أن نضيف رسالته للدكتوراه التي تعود إلى الستينيات.

– الثالثة: الموقف من الواقع أو نظرية التفسير، وهي الجبهة التي كان إسهامه فيها موزّعاً في ثنايا مؤلفاته ومقالاته. ومشروع حنفي، كما يحب أن يصنفه هو، يدخل في إطار ما يسميه "باليسار الإسلامي"، الذي أصدر خصيصًا مجلة له تحت عنوان "اليسار الإسلامي"، صَدَرَ العدد الأول منها فقط، وشرح حنفي معالم هذا الاتجاه في بحثه "ماذا يعني اليسار الإسلامي؟ "[55].

ومع هذا أرى أن تصنيفه على جبهة اليسار الإسلامي ليس دقيقًا؛ فمشروعه يضم اتجاهات شتى: ماركسية، وليبرالية، وعقلانية، وعرفانية، وأصولية، وعلمانية، وحداثية، وعلى مستوى المنهج نجده يتنقل بين الظاهراتية الهوسرلية، والجدلية التاريخية، والبنيوية، والتفكيكية، والذرائعية، والتحليلية.

وإذا كان حنفي يمثل تركيبة من اتجاهات ومناهج عديدة، فإن طيب تيزيني يمثل اتجاهًا واحدًا، هو المادية التاريخية Historical Materialism؛ فقد سعى إلى إعادة تأويل التراث الإسلامي محاولاً تكوين "رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة "، بهدف الانتقال "من التراث إلى الثورة"، مارًا بـ"النص القرآني"، وما أسماه "الإسلام المحمدي المبكر"، واللاهوت، والفلسفة العربية الوسطية. واتبع في تأويله المادية التاريخية القائمة على رؤية مادية تامة للمجتمع والتاريخ، تلك الرؤية المستقاة من الفلسفة الماركسية اللينينية، والتي تؤكد على أن العملية التاريخية الاجتماعية تحددها عوامل مادية. وبالتالي تسعى لكشف الأساس المادي للحياة الاجتماعية والقوانين التي تحكم تطورها، ولذا فهي تهتم بدراسة القوانين العامة للتطور الاجتماعي، والحال التي يتجلى في الأفعال التاريخية للناس. وترى أن الاقتصاد وعلاقات الإنتاج هما المبدآن المحركان للتطور الاجتماعي والتاريخي،[56] بل المحركان لكل أشكال الوعي والتفكر الإنساني ومظاهر الحضارة والأنشطة الدينية والثقافية والعلمية.[57]

55- انظر: فؤاد زكريا، " مستقبل الأصولية الإسلامية"، في ملف "الفكر الديني والفكر العلماني"، في: **مجلة فكر**، العدد 4، ديسمبر 1984 ص16-50. ومحسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، قرطاج، مطبعة تونس، 1983

56- لينين، **ماركس-انجلز- الماركسية**، الطبعة العربية، موسكو، دار التقدم، 1967، ص ص 17-18

57- ماركس، **الأيديولوجية الألمانية**، تر: فؤاد أيوب، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، ط2، 1987، ص ص 30-31

ويأتي مشروع حسين مروة، في السياق نفسه، الذي بحث في التراث العربي عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، وأراد أن يثبت فيه أن "القوى الثورية في حركة التحرر العربي لها حاضرها المستقبلي المتميز عن الحاضر الماضوي للقوى المتخلفة...[وأن] لها تراثها المتميز أيضًا عن تراث هذه القوى الأخرى."[58] ولا تخرج قراءة تيزيني ومروة للتراث عن كونها قراءة انتقائية تقوم على مركسة التاريخ العربي، أي على التلوين الماركسي للتراث، وإسقاط مقولات المادية التاريخية عليه، والتعسف في تفسيره، واستخدام مقولات مستنبطة من سياق التاريخ الأوربي وتطوره ثم تطبيقها على التاريخ العربي وتطوره، وتأويل التاريخ العربي على أساس تحليل ماركس لما أسماه "نمط الإنتاج الآسيوي". وهذا يؤكد وقوع تيزيني ومروة في شرك المركزية الأوروبية حتى إن ادعيا الهجوم عليها.

وجاء مشروع محمد عابد الجابري هادفًا إلى "نقد العقل العربي" بهدف الكشف عن بنيته وتكوينه وتطوره، مستخدمًا مناهج ومفاهيم عديدة مستقاة من العلوم الإنسانية الحديثة والمدارس الفلسفية الغربية والفرنسية خاصة. وهو يقتفي أثر كنت، لكن على مستوى آخر، إذ يرى أنه لا بد من نقد العقل لتأسيس النهضة العربية الحديثة، فـ "نقطة الضعف الأساسية والخطيرة، في مشروع النهضة العربية الحديثة، أنهم لم يدركوا أو لم يعوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح، لقد أغفلوا نقد العقل". ويزعم الجابري أن منهجه في قراءة التراث يقوم على "التحليل العلمي لعقل تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة وبواسطة هذه الثقافة نفسها، الثقافة العربية الإسلامية"،[59] ومن ثم فالجابري يؤكد "خصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر"[60]. كما يرى أن من المرتكزات المنهجية الأساسية التداخل الصميم بين الفكر أداةً والفكر محتوى.[61] ومع ذلك يستخدم أدوات مستعارة من خارج مملكته الثقافية، فالجابري يستخدم منهج لالاند التاريخي في فهم العقل وتمييزه بين عقل مكوَّن وآخر مكوِّن،[62] كما يستخدم مفهوم اللاشعور المعرفي المستقى من جان بياجيه[63]، ويوظف البنيوية، كما يوظف المنهج البراجماتى القديم الذي لا ينظر إلى المفاهيم على أنها قوالب نهائية، بل إنها "أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة"[64]. فضلاً عن بعض مفاهيم كنت، وفرويد، وباشلار، وألتوسير، وفوكو، ولا مانع أيضًا من توظيف مقولات ماركسية،

58- حسين مروة، **النزعات المادية**، بيروت، دار الفارابي، 1981، ص 24

59- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1988، ص 14

60- المرجع السابق، ص 12

61- المرجع السابق، ص 12

62- المرجع السابق، ص 15

63- المرجع السابق، ص 40 وما بعدها.

64- د. محمد عابد الجابرى، الخطاب العربي المعاصر، ص 12

كما لا مانع من استعارة الأسلوب التفكيكي،[65] فلدى محمد عابد الجابرى ثلة مفاهيم منهجية متعددة ومتباينة مستقاة من فلسفات غربية، أي من خارج "مملكة العرب الثقافية" برغم ادعائه عكس ذلك. ومن أهم النتائج التي توصل إليها: التمييز بين ثلاثة نظم معرفية في الثقافة العربية، هي: البيان، والعرفان، والبرهان؛ بهدف إثبات تفوق العقل المغربي البرهاني على العقل المشرقي العرفاني.

وهكذا، فإن منهجية الجابري انتقائية، وأدت إلى الوقوع في التحيز الذي يفصل بين المشارقة والمغاربة، ونسي الجابري أن كل المغاربة ليسوا برهانيين خُلّصًا، وأن كل المشارقة ليسوا عرفانيين خُلّصًا، بل يوجد من الطرفين من هو بياني ومن هو عرفاني ومن هو برهاني. وعلاوة على هذا هناك من الفلاسفة المفردين، سواء في المشرق أو المغرب، من يجمع في تكوينه الفكري بين البيان والعرفان والبرهان، مثل: الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن خلدون. وهل كان ابن عربي وابن سبعين بفلسفتيهما العرفانية مشرقيين؟ وهل كان أبو البركات البغدادي بفلسفته العقلانية الأرسطية مغربيًا؟ وأليس السهروردي كبير الإشراقيين لا ينكر المنهج البرهاني؟

أما محمد أركون، فقد حاول مشروعه تطبيق القراءة الغربية للكتاب المقدس على القرآن الكريم، متجاهلاً اختلاف السياق والكتاب، بهدف إثبات "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ونقد القراءات التقليدية للنصوص، حتى يتم التفكير في اللامفكر فيه، أي الظاهرة الدينية[66]، وحتى يتحطم السياج الدوجماطيقي المغلق[67]، ويحل محله "فرض ثقافة دنيوية فعالة قابلة للتمثل والاستخدام من قبل القوى الحية والفاعلة في المجتمع"[68]. وقد وظف الهيرميونطيقا واللسانيات الحديثة والمناهج الأحدث للعلوم الإنسانية، واعتمد بشكل خاص على مفاهيم مستقاة من بنيوية فوكو، وليفي شتراوس، وتفكيكية دريدا، وغيرهم[69].

ويرى أن "الأنثروبولوجية" هي العلم الوحيد الذي يعطينا المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات والمذاهب المختلفة، كما يرى أن المفسرين والفقهاء والمتكلمين عدلوا عن الآفاق الواسعة التي فتحها القرآن، وإذا قرأنا القرآن بمنهج تاريخ الأديان، الذي لم نمارسه بعد، من وجهة نظره، فستنفتح لنا آفاق واسعة. ويؤكد محقًا هذه المرة أن هناك فرقًا بين القرآن وما قام به الفقهاء المسلمون من جهد لإنتاج كتبهم التي نقرأها الآن ونستخرج منها صورًا للإسلام تقوم على فهم خاص، وهو بطبيعة الحال فهم متغير بتغير الظروف التاريخية

65- المرجع السابق، ص 11

66- د. محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط2، 1992، ص 18 وما بعدها.

67- المرجع السابق، ص 12 وما بعدها.

68- المرجع السابق، ص 15

69- محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1995، ص 63

والثقافية والسياسية. وبالتالي يجب أن نميز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية ظاهرةً تاريخيةً، وأن نتفهم هذا المستوى القرآني والذي يفتح آفاقًا للتدبر والتفكر والتفقه والتعقل. وهو هنا يؤكد على ضرورة العودة بشكل أكبر إلى العلوم الاجتماعية الغربية التي تزودنا بالآلات الفكرية وبالمناهج البحثية والإشكاليات الجديدة والتي لا تزال تتغير نحو الأفضل. ومن ثم فهو يدعو لتبني الحداثة الفكرية؛ لأن تبنينا للحداثة المادية من دون الحداثة الفكرية قد عمق تخلفنا.[70]

* نحو المستقبل:

في عصر تشعبت فيه السبل بالفكر العربي المعاصر، استنفد طاقته في البحث عن فلسفة نظرية، واحتار بين التراث والمعاصرة، فلم يستعد التراث، ولم يعش المعاصرة، وفشل في مواجهة تحديات العصر. وأكبر دليل على ذلك هو الحال الذي وصلت إليه الأمة الآن، والتخبط الذي عاناه ولا يزال يعانيه العالم الإسلامي. وربما يدل هذا على أن كل المحاولات التي قدمها المفكرون العرب والمسلمون المعاصرون بعيدة عن التأثير في الواقع، وفشلت في التأثير فيه، مما يشير إلى أنها تهيم في بناءات فكرية مجردة معزولة عن الواقع التاريخي، وأنها تفتقد إلى فلسفة للفعل. ومن ثم أصبحت الحاجة ماسة إلى فلسفة للفعل والعمل لا للكلمة والنظر، فلسفة للتقدم، ومن ثم فلسفة للأخلاق، لكنها ليست أخلاق النظريات الفلسفية المجردة، وإنما أخلاقيات قابلة للتنفيذ، أخلاقيات للتقدم.

إن فلسفات وأفكار العرب والمسلمين المحدثين لم تقدم حتى الآن توضيحًا للوسائل والآليات العملية التي يمكن أن توصل لتحقيق نهضة حقيقية، واستغرقت في الإشكاليات النظرية، ولم تضع أخلاقًا للتقدم. وليست أخلاق التقدم فقط هي التي تتحدث عن قيم وأخلاق العلم، مثل الموضوعية، والأمانة، والحياد، واستبعاد الأهواء والميول النفسية، والتحقق وعدم الحكم إلا بعد إثبات يقيني، والإتقان،... إلخ. وإنما هي التي تبين كيف يمكن للإنسان أن يحقق في نفسه هذه الصفات، وكيف يمارسها تلقائيًا في حياته العملية، وكيف يحقق ذاته بوسائل مشروعة تكتسب شرعيتها من مدونة أو أجندة للتقدم، مؤسسة نظريًا وفلسفيًا، ويلتقي عليها الوعي العام.

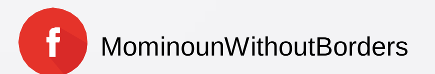
ومما ساهم في تأزم الواقع الفلسفي المعاصر أن الدين رغم أهميته القصوى، فإنه يبدو في وضع يتميز بالالتباس، نتيجة المتغيرات الحضارية والفكرية الحديثة، إذ يجد الإنسان المعاصر نفسه بين حجري رحى،

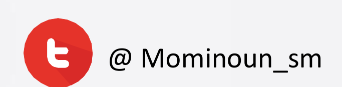
70- محمد أركون، "تبنينا للحداثة المادية دون الفكرية لتلك الحداثة عمق تخلفنا"، في: **الحوار المتمدن** – حوار ناصر الغيلاني، العدد: 199 - 2002 / 7 / 24

يتمثلان في تيارين متطرفين أصبح لهما السيادة في الجدل الجاري على مختلف الساحات، أعني تيار التطرف العلماني وتيار التطرف الدين.

وإزاء هذا الوضع المزدوج، تجد الإنسان المعاصر حائرًا في الاختيار، وسبب هذه الحيرة يرجع إلى أنه لم يستطع إيجاد حل ثالث. وهذا الحل الثالث غير ممكن دون ترسيخ قيم التفكير النقدي وسيادة العقلانية المعتدلة، ولذا لا بد من ضبط موقع الفكر العربي المعاصر من العقلانية ومن ثمَّ من الفلسفة. فالفلسفة تعلمنا التفكير العقلي والتأمل المنتج والتأويل الدقيق والنقد البناء، وتجعلنا نصوغ أسئلة ومشاكل أمتنا في مختلف أبعادها، ولِمَ لا؟ فالفلسفة مرآة العصر، ومع ذلك فهي ليست مجرد فهم للعالم، بل سعي متواصل نحو تغييره إلى الأفضل، وهنا تتحول من النظر إلى العمل. وتتحول من علم للتفسير إلى علم لتغير النفس والمجتمع والقوانين والاقتصاد والسياسة، من خلال المناهج الدقيقة التي تتيح لنا نقد تاريخنا وأنفسنا وعصرنا، ومن ثم الانتقال بالواقع نحو المستقبل على أساس المبادئ والقيم المطابقة لطموحاتنا في التاريخ، من أجل تحقيق مشروع أمتنا في الانتقال الديمقراطي، ومن أجل ترسيخ قيم الأصالة والتقدم معًا، وتوسيع مجالات المشاركة وحقوق الإنسان، وبناء الذات على نحو عصري عبر شق طريق ثالث بين العلمانية والسلفية ومن خلال تأويل جديد للأصول يجمع بين العقلانية والروحية. وهذا ما تقدمه فلسفة الدين الجديدة التي نحاول التأصيل لها منذ الثمانينيات من القرن العشرين، والتي بدأت في التبلور مع أول كتابين في فلسفة الدين باللغة العربية، بالمعنى الموضوعي والمنهجي، في بداية التسعينيات من القرن العشرين، وهما "المعقول واللامعقول في الأديان"، و"مدخل إلى فلسفة الدين".









الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هـاتـف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com